

PETAR BOJANIĆ

A megsemmisítés és a várakozás modelljei

A MESSIÁS

„Forradalmi erőszak” a forradalmár Kórah fölött

Még mielőtt elkezdenék érvelni Benjamin *Az erőszak kritikájáról** című híres szövegének egy újabb olvasata mellett, előrebocsátom a mű recepciójának eredetére vonatkozó feltételezést, és megvizsgálom, minek köszönhető a szövegrekonstrukció gazdag története Scholemtól és Löwenthaltól Honnethig, Žižekig vagy Judith Butlerig. A különféle szövegek e rövidre szabott, szövevényes kollázsának „dekonstruktív ereje” nem csak abból fakad, hogy a szerző remek montázst készített, hanem, úgy vélem, abból a csodálatos „félreértésből” is, melyet Benjamin meglepő fordulata idéz elő, amikor előrukkol „a forradalmár feletti forradalmi erőszakkal”. Mielőtt belefognék a forradalmi és az isteni erőszak, valamint a Kórah** név közötti „kapcsolat” elemzésébe, jelezni szeretném, mi az a két elem, amely behatárolja a további értelmezést, és egyúttal megnehezíti azt: (a) Leo Löwenthallal¹ ellentétben elfogadom, hogy Benjamin írását messianisztikus fogalmak és alakzatok együtteseként kezeljem, és ehhez mérten (b) kövessem Scholemet, aki Benjamin tisztára zsidó szövegét (*ein rein jüdischer Text*) a „pozitív nihilizmus” vagy a „nemes és pozitív romboló erőszak” (*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*)² megnyilvánulásának tekinti. Ez a két elem (a messianizmus és a pozitív nihilizmus) megduplázhatja a Benjamin szövegén eszközölt „intervenciómat”, továbbá esetleg felfüggesztheti a Messiásnak a forradalmárral szembeni előnyét. Ebben az esetben az „istenti erőszak” és Kórah neve közötti kapcsolat egy egészen más síkra perdülne át, és Benjamin zseniális szuggesztíója vagy intuíciója dominálna, mely szerint az első nagy lázadás

Petar Bojanić (1964) szerb filozófus, egyetemi tanár, a belgrádi Filozófiai és Társadalomelméleti Intézet igazgatója. Kiemelt témái közé tartozik az erőszak filozófiája és a zsidó politikai tradíció. Az Itt közölt tanulmány fordítása a szerző *Sila i oblici rata* című kötetének (Izdavačka Knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2012) *Mesija* című fejezetéből (15-42. old.) készült.

* Walter BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról*. Fordította BENCE György = *Angelus novus*, Budapest, Magyar Helikon, 1980, 27–56. old.

** Szerb átírásban: *Korej*. Bence György fordításában „Korach” névalak szerepel. Károli Gáspár a *Kóré* szóalakat használja, az új fordítású protestáns Bibliában viszont *Kórah* áll. Mi ez utóbbi változatot választottuk.

¹ L. LÖWENTHAL, *Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie*, (1926, Staatsexamensarbeit), Philosophischen Frühschriften, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, 174. old.

² G. SCHOLEM, *Im Gespräch über Walter Benjamin (1968)*, Sinn und Form, 2007, 4. sz., 501, 502. old.

(vagy forradalom) az igazságosság történeteiben (és az utolsó a mítosz³ vagy a jog keretei közt) valami messianisztikusát evokál vagy provokál; hogy ez a fontos epizód egy nép életében, amit Kórah s maroknyi lázadó kezdeményezett, a messiási színház konstruálásának első lépését képezi.

Fordítva azonban, ha a lázadásban mint olyanban keressük a messianizmus jeleit és formáit⁴, ha például Kórah – Benjammal „ellentétben”, ámde egyúttal mindig „vele együtt” – „az első baloldali ellenzéki a radikális politika történetében”⁵, akkor az Istentől való végső, isteni erőszak nem más, mint a Benjamin által említett tiszta forradalmi erőszak, ami éppen ezt a legelső forradalmárt érte. Az erőszak és a kényszer alakzatainak és formáinak e keringése jól leírja a „félreértést”, mely Benjamin forradalom-fölfogását övezi, mivel az, aki a forradalmi erőszakot elköveti, nem azon a helyen van, ahol várnánk. Vajon ez a csalódott várakozás térít bennünket vissza újra meg újra Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*-jához? Mindenekelőtt azonban az a kérdés, hogy egyáltalán mit várunk? Egy utolsó, katasztrófális dimenziójú erőszakot, mely elejét fogja venni minden jövőző erőszaknak, és véget vet a várakozásnak? Vajon e pozitív erőszak szubjektumára várakozunk? A forradalom nemes (*edel*) szubjektumára? Vajon az igazságosságra várakozunk?

Következzenek Benjamin elhíresült mondatai, a szöveg kulminációs pontjai, ahol különbséget tesz a mitikus és isteni erőszak között. Ezt a részt megelőzi néhány kétértelmű mondat, melyekben Benjamin Hermann Cohenre hivatkozva a lázadásról mint a mitikus előírások szelleme elleni harc legfőbb jellemzőjéről beszél (ezáltal csökkenti a „lázado” figurájának jelentőségét), valamint a mi valószínűleg legfontosabb feladatunkról. A közvetlen erőszak mitikus megnyilvánulásának (azaz a jogi erőszaknak, *Rechtsgewalt*) olyan ártalmas funkciója van a történelemben, mondja Benjamin, hogy ennek megsemmisítése a feladatunk (*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*).

És éppen ez a feladat az, ami végül még egyszer fölveti a kérdést, hogy létezik-e tiszta közvetlen erőhatalom (*einer reinen unmittelbaren Gewalt*), mely képes lenne gátat vetni a mitikus közvetlen erőszaknak. A mítosszal minden területen Isten áll szemben, tehát a mitikus erőszakkal az isteni erőszak. Ez utóbbi tulajdonképpen minden ponton az előbbi ellentéte. A mitikus erőszak jogteremtő (*mythische Gewalt rechtsetzend*), az isteni jogmegsemmisítő (*die göttliche rechtsvernichtend*); az határokat emel, ez határtalanul romboló; a mitikus erőszak bűnbe taszít és vezeklésre kényszerít, az isteni (*göttliche*) erőszak föloldoz; az fenyeget, ez sújt; az véres, ez vértelenül halálos (*so diese auf unblutige Weise letal*). A Niobé-mondával a Kórah és bandája fölötti ítéletet állíthatjuk szembe az isteni erőszak példájaként (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Kórah gegenüberreten*). Az ítéletet kiváltságos léviták szenvedik el

³ Ernst Bloch a második világháború után Kórahót úgy említi, mint mitikus reflexet (*mythische Reflexe*) az ellen, ami a hierarchiában mindig fölöttünk (*oben*) van. E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (1968), Gesamtausgabe, 14. k., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959–1978., 108–109. old.

⁴ Ezen a ponton Blochot követem, aki a háború utáni nagy művében *A remény elvében* úgy ír a lázadásról, mint *par excellence* messianisztikus eszméről. Mózesnek az egyiptomiak elleni lázadásában keresendő a messiási eszme megalapozása. Ld. a „Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion in der Utopie” című fejezetet, *Gesamtausgabe*, 5. k., 1453. old.

⁵ *First left oppositionist in the history of radical politics*, M. WALZER, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, 111. old.

(*es betrifft Bevorrechtete, Leviten*); figyelmeztetés nélkül, fenyegetés nélkül éri őket; sújtó ítélet egészen a megsemmisítésig (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*). De egyben, éppen ezáltal, feloldozó, és fel kell ismerni, hogy mély összefüggés áll fönn az erőszak vértelen volta és feloldozó jellege között. Mert a vér a pusztá élet szimbóluma (*das Symbol des blossen Lebens*). A jogi erőszak megszüntetése pedig, ezt itt nem tudjuk pontosabban kifejteni, arra vezethető vissza, hogy a pusztán természeti élet bűnössé tételük, s ez az élő embert büntelenül és szerencsétlenségképpen kiszolgáltatja a meglakolásnak, melyben „meglakol” azért, hogy bűnössé vált – de ez egyben föloldozza a bűnöst, nem bűne alól, hanem a jog alól. Ha megszűnik a pusztá élet is, akkor megszűnik a jog uralma az élő ember fölött (*die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf*). A mitikus erőszak véres erőszak a pusztá élettel szemben s az erőszak kedvéért, az isteni erőszak tiszta erőszak minden étellel szemben s az élők érdekében (*die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*). Az egyik áldozatot követel, a másik elveszi az áldozatot (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*).⁶

Szóval Benjamin fölfedezi az „isteni erőszakot”, mint olyan erőt, ami az isten sajátja vagy amit az isten gyakorol, amikor ítéletet mond Kórah és bandája fölött. Ez az egyetlen példa, amit erre felhoz. Ez a szintagma (mely a teológiai szövegekben szokványos és nem pontosított) már tartalmazza Benjamin néhány alternatív megfogalmazását, melyeket szembefordít a jogi erőszakkal, erőhatalommal, tehát azzal az erőszakkal, amit a jog teremt és tart fenn. Az „isteni erőszak” „tisztá közvetlen erőszak” és egyúttal Sorel „proletár sztrájk”-ja (*grève prolétarienne*), mely voltaképpen nem erőszakos, azonban megsemmisítő, valamint a „nevelői erőhatalom” (*erzieherische Gewalt*), mely szintén kívül esik a jogon. Az „isteni erőszak”, ami Benjamin szerint hajdanán esett meg, a mitikus jogi formák válságával karöltve „egy új történelmi korszakot” (*ein neues geschichtliches Zeitalter*) alapoz meg. Benjamin először is bejelenti valami „új” eljövételét, amire már nem is kell olyan sokat várnunk (ez semmiképp sem valami „új jog”).⁷ Majd megállapítja, hogy a „forradalmi erőszak” többé nem lehetetlen, és végül felvezet egy teljesen új és titokzatos erőszakot, mely majd a jövőben következik be, és amely, úgy tűnik, rendelkezik a messiási, szuverén megnyilatkozás⁸ minden jellemzőjével. Az „isteni erőszak”, úgy tűnik, folyamatosan jelen van, hiszen mindenféle elgondolható (háború,

⁶ W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt = Gesammelte Schriften*, 2-1. k., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, 199–200. old. Benjamin írásának első kiadásában 1921-ből (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47. k.) ez a rész a 829. oldalon található.

⁷ Franz Rosenzweig használja az „új jog” kifejezést a *Der Stern der Erlösung* egy fejezetében („Erőszak az államban”), mely ugyanabban az évben jelent meg, mint Benjamin írása. „Minden erőszak értelme az, hogy új jogot alapozzon meg (*neues Recht gründe*). Az erőszak nem a jog tagadása, ahogy hinni szoktunk, mivel félrevezet bennünket, mostani állapotunkban, a szubverzív hatása: ellenkezőleg, az erőszak alapozza meg a jogot. Ám egy új jog eszméje fönntartja az ellentmondást. A jog lényegét tekintve régi jog. És az erőszak egyszeriben a régi jog megújítójaként merül fel (*die Erneuerin des alten Rechts*). Az erőszakos cselekedetben (*gewaltsamen Tat*), a jog nem szűnik meg új joggá változni”. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, 370. old.

⁸ „*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen*”. W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, 201. old. A magyar fordításban: „Az isteni erőszakot pedig, mely mindig csak inszigniuma és pecsétje, sohasem eszköze a szent végrehajtásnak, az elvegező erőszaknak nevezhetjük.”

halálbüntetés végrehajtása stb.) és el nem gondolható formában felütheti a fejét. Írásának végén Benjamin azt hangsúlyozza, hogy ez a fajta erőszak valamennyiünk számára teljesen homályos és fölfoghatatlan.

Mint ismeretes, a hosszú fragmentum, melyet az imént idéztem, *Az erőszak kritikájának* legfontosabb és talán legeredetibb részlete. Benjamin azzal próbál érvelni, hogy megkülönbözteti a két fajta erőszakot: az egyik az, amely Niobéra, a másik az, amely Kórahra sújtott le büntetés gyanánt. A megkülönböztetésre azért van szüksége, hogy megjelölje és „intézményesítse” az újfajta erőszakot, majd határozottan szembeforduljon úgy a forradalmi és radikális pacifizmussal, mint a szocialista Kurt Hiller zsidóságával, illetve életfelfogásával is.⁹ Úgy tűnik, hogy ez a fragmentum azért különösen bonyolult, mert ezen a ponton Benjamin újra olvassa és átértelmezi szövegének minden elemét annak a különbségnek a fényében és annak az újfajta erőszaknak a szempontjából, amit Kórahnál fedez föl.

Szeretném áttekinteni ezeket az elemeket, és fényt deríteni arra, hogy miért vezette be Benjamin a szövegébe Kórahot. Arra a kérdésre, hogy miért nem foglalkozott Benjamin egyetlen olvasója sem ezzel a példázattal¹⁰, az lehet a válaszom, hogy a Kórahra és bandájára vonatkozó „nyomok” szorgosan el vannak tüntetve és/vagy még mindig nem hozzáférhetők.

Az „elemek” voltaképpen azok a szövegek, amelyeket Benjamin felhasznál szövegének komponálásakor. Az idézett fragmentum, illetve a teljes „Kritika” számos szövegre hivatkozik vagy nem hivatkozik; ezekből kiindulva meglehetősen könnyű rekonstruálni recepciójuk és olvasataik történetét.

Az első csoportba azok a szövegek tartoznak, amelyeket Benjamin explicit módon idéz. Szerzőik: Kant, Erich Unger, Sorel, Cohen¹¹ és Hiller.

⁹ Hiller szövegét – *Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden* –, amit Benjamin a *Das Ziel* (1919) című folyóirataból idéz, megelőzi Rudolf Leonhard rövid szövege – *Endkampf der Waffengegner!* –, melyet a szerző a spartakisták sztrájkjának szentel, végkicsengésében pedig a fegyverek elleni harcra szólít fel (*Kampf gegen die Waffe!*, 23. old.). Hiller szövege a fegyvertelen és terrormentes forradalom nevében támadja a bolsevizmust. Jobb rabnak maradni, mint fegyveres lázadást (*gewalttätige Rotte*) indítani, mondja Hiller a 27. oldalon. Benjamin hiányosan idézi Hillert. A teljes mondat így hangzik: „*Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denkt der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Militärs vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins*” (25. old.)

¹⁰ Kurt Anglet egy helyütt említi Kórahot és a lázadását a *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, 35. old. Jacques Derrida is mindössze egy alkalommal tesz említést róla a *Force de loi*-ban (Paris, Galilée, 1994, 145. old.). Eric L. Jacobson a Benjaminról és Scholemről írt, 1999-ben Berlinben megvédett doktori disszertációjában (234. old.) tesz említést *Qorahról*. Az egyetlen szöveg, mely tematizálja az isteni erőszakot és röviden elemzi a *Korah's rebellion* használatát Benjaminnál Brian Britt *Divine Violence in Benjamin and Biblical Narrative* című kongresszusi előadása, mely 2006 októberében hangzott el Berlinben, német nyelven. A szerző szívéllyességének hála a kézirat angol nyelvű verziója rendelkezésemre áll.

¹¹ Felhívom a figyelmet Günther Figal két kivételes jelentőségű szövegére, melyek a tiszta akarat és a tiszta eszköz problémáját vizsgálják a Walter Benjaminra hatást gyakorló Kant és Cohen példáján: *Recht und Moral als Handlungsspielräume*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1982, 36. sz., 361–377 old., valamint: *Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel*; G. FIGAL, H. FOLKERS, *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, Heidelberg, Texte und Materialien der FEST, 1979., 1–24. old.

Ezt követi azoknak a könyveknek vagy szövegeknek a csoportja, amelyekről megbízhatóan tudjuk, hogy így vagy úgy hatottak Benjaminra: ez Hugo Ball *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* című könyve 1919-ből (amellett, hogy azonosan használják a „kritika” szót, Benjamin érzésem szerint jól megjegyezte Ball elemzését Dante *De Monarchiájának* 1.1 fejezetéről); mindenképpen ide tartozik Ernst Bloch két könyve, a *Geist der Utopie* 1918-ból és a *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution* 1921-ből, valamint Baudelaire, akit Benjamin e szöveg készülését megelőzőn olvas és fordít (a „frappe”, „choc”¹² vagy a „catastrophe”¹³ fogalmak igen gyakoriak Benjaminnál).

Van egy olyan forráscsoport is, amelyet szinte soha nem említenek, ámbar bizonyosan jelentős nyomot hagyott Benjamin szövegén. Ide tartozik Rickert könyve 1920-ból, a *Die Philosophie des Lebens*¹⁴, David Baumgardt füzete ugyanebből az évből a lehetséges¹⁵ (és a lehetetlen) problémájáról, és persze Hegel művei, melyek nélkül Benjamin szövege egyáltalán nem létezhetne. Nem csupán arról van szó, hogy Benjamin megismétli Hegel bizonyos motívumait és alakzatait, mint amilyen a hősi erőszak vagy a „tisztá erőszak”¹⁶, vagy arról, hogy átírja és korrigálja Hegel különböző kifejezéseit¹⁷, hanem arról, hogy Benjamin a jog és az erőszak viszonyának tematizálását teljes mértékben Hegeltől vette át, „az erőszak misztikusától” (*eines Mystikers der Gewalt*), ahogy nevezi¹⁸.

A jogászok szövegei és a jogi források Benjamin számára külön inspirációs forrást jelentenek. Nincs okunk azt hinni, hogy Benjamin ne ismerte volna Stammler munkáit, aki az anarchizmus elméletéről, illetve az erősebb jogáról (*das Recht des Stärkeren*) írt, avagy azokat a változó értékű tanulmányosorozatokat, amelyeket 1909-től közöltek francia nyelven, és amelyek a jog és az erő kapcsolatáról szólnak (a szerzők többek között Lesuer, Milhaud, Flach, Anthony). Ellenben biztos, hogy Benjamin nem olvasta e szöveg megírása előtt a jelen témával foglalkozó legszisztematikusabb könyvet, hiszen az ugyanabban az évben jelent

¹² A sokkról Marcuse ír 1964-ben, a Benjamin korai szövegeihez írt utószavában. W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, 105. old.

¹³ A „katasztrófa” természetesen mindenekelőtt Scholemnél van jelen, de Ungernél is a „Politik und Metaphysik” című szöveg elején (*...jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich*). Cf. E. Unger, *Politik und Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989 (1921), 7 (3) old.

¹⁴ H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.

¹⁵ Dr. D. BAUMGARDT, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1920. Ez a könyv a *Kant-Studien* „Ergänzungshefte” 51. füzete. Nagyon fontos szerepe lehetne a lehetséges/lehetetlen egyfajta imaginárius elméletében, mely August Fausttal és Hartmann-nal együtt a kései Derridát is felölelné.

¹⁶ *Die reine Gewalt*. Cf. G. W. F. HEGEL, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, 2. k., Hamburg, Felix Meiner, 1970, 474-475. old.

¹⁷ Például a kétfajta erőszak felettébb különös benjamini megkülönböztetése: „Az egyik áldozatot követel, a másik elveszi az áldozatot” (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*) felismerhető a § 70-ben: „Ha tehát az állam az életet követeli, az egyénnek azt oda kell adnia, de szabad-e, hogy az ember maga dobja el az életét?” (*Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?*) G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 7. k., 1970, 152. old.

¹⁸ Levél Scholemnek, kelt 1918. 01. 31-én. W. BENJAMIN, *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, 171. old. A jogról és az erőszakról Hegelnél lásd Add. § 432 és § 433, G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* III. k., 10, 1970, 221, 223 old.

meg, mint *Az erőszak kritikája*. Erich Brodmann *Recht und Gewalt* című könyvéről van szó.¹⁹ E szöveg megírásának közvetlen kiváltó oka azonban a jogász Herbert Vorwerk írása lehetett: *Das Recht zur Gewaltanwendung*, mely 1920 szeptemberében jelent meg.²⁰ Feltételezésem szerint ez az írás és a heves vita, amit kirobbantott, indították arra Benjamins, hogy egy rövid dolgozat formájában sürgősen válaszoljon a jog és az erőszak legitimitásának kérdésére. Azt a rövid jegyzetet, amit Benjamin Vorwerk szövege nyomán vetett papírra, a *Kritika* első vázlatának tekinthetjük. Ugyanakkor a *Kritika* minden bizonnyal Benjamin jónéhány akkortájt írt, azóta elveszett politikáról szóló szövege, vázlatja és tervezete tökéletes összefoglalójának tekinthető. Ha most kapcsolatot keresek e három kéz között (az egyik Vorwerké, a másik kettő pedig Benjaminsé, hiszen ő írja a szóban forgó jegyzetet is, meg a szöveget is néhány hónap leforgása alatt), akkor azt a pontot választom ki Vorwerk szövegéből, amely lényegi távolságot teremt Benjamin, valamint a jog meg a jogi erőszak (vagy az állami erőszak) között. A 15. oldalon ezt írja Vorwerk:

„A forradalomhoz való jog”, amint ezt már száz éve tanítják az államjogászok, fogalmi lehetetlenség.”
(„Ein Recht auf Revolution”, wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich).

Nem létezik ilyen „fogalom”, pontosabban nem létezik olyan jog, mely forradalomhoz vezethető, más szóval a törvényes keretek közt végbemenő forradalom képtelenség. A „forradalomhoz való jog” kifejezés közönséges nonszensz. *Az erőszak kritikájának* legvégén Benjamin mintha egy másik teret találna az erőszak és a forradalom számára:

Ha pedig sikerült megbizonyosodnunk afelől, hogy az erőszak fennmarad mint tiszta közvetlen erőszak a jogon túl is (*jenseits des Rechtes*), akkor ezzel egyben kimutattuk, hogy lehetséges és hogy miként lehetséges forradalmi erőszak (*die revolutionäre Gewalt möglich ist*), mert ilyen névvel kell illetnünk az ember által gyakorolt tiszta erőszak legmagasabb rendű megnyilvánulását (*reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist*).²¹

Ahhoz, hogy Benjaminsnak e válasza lehetővé váljék, azaz hogy lehetővé váljék az, ami fogalmilag lehetetlen, elkerülhetetlen a regiszterváltás, és a jog meg az erőszak abszolút szétválasztása. Csak az az erőszak nevezhető forradalmi (isteni, abszolút, tiszta, szuverén, messiási stb.) erőszaknak, amelyik teljesen leválik a jogról, elszigetelődik tőle. Ez a szigorú megkülönböztetés a feltétele annak, hogy egy teljesen új teret (és időt) találjunk, mely kívül esik a

¹⁹ E. BRODMANN, *Recht und Gewalt*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1921. Az e témájú könyvek inflációja az elkövetkező években éles reakciókat provokál, sokan tagadják, hogy a jog és az erőszak között bármily kapcsolat fönnállna. Paul Natorp a *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie) című könyvében, mely 1925-ben jelent meg, azt állítja, hogy a jog nem kényszerít (*zwingt nicht*) és hogy az erőszak nem jogalkotó (*Gewalt schafft nicht Recht*) (§ 180, 457, 458 old.). „A törvénynek van kényszerítő ereje (*rechtliche Gewalt*) (*Gewalt, die selbst aus dem Rechte fließt*), ámde a kényszerítő erőnek nincs semmiféle törvénye, amiként erőszakra való jog sem létezik; nem létezhet olyan jog, amely erőszakból fakad (*ein Recht, das aus Gewalt fließt*). Az erőszak nem jogalkotó. A hatalom (*Macht*) úgyszintén nem jogalkotó” (§ 197, 492, 493 old.).

²⁰ A *Blätter für religiöse Sozialismus* szerkesztőjének, Carl Mennickének, és barátjának, Paul Tillichnek a kérésére Vorwerk az 1920. évi 4. számban jelentette meg a szöveget, mely igen rövid (másfél oldal), és a szerkesztő majd egyoldalas kommentárja követi. Mennicke az 1921. évi 6. számban zárja le a vitát.

²¹ W. BENJAMIN, *Az erőszak kritikájához*, 56. old; W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt*, 202. old.

jogon. Benjamin tehát a jegyzetében, a Vorwerk szövegére adott első válaszreakcióban a *Kritika* előtt néhány hónappal szembeszegül a jogi kényszerrel avagy „a jog erőteljes megvalósulási törekvésével” (*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*). Az a szándéka, hogy korlátozza a jog sietségét és türelmetlenségét, amivel meg akarja szállni a „világot”. Úgy látszik, hogy a jogtól való tartózkodás bevezetés valami egészen másba.

A türelmetlenség erőszakos ritmusával (*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*), ami a jog lételeme, és amiben feltalálja saját időmértékét, szembeállítható a várakozás jó <?> ritmusa (*Rhythmus der Erwartung*), amelyben a messiási esemény játszódik le (*in welchem das messianische Geschehen verläuft*).²²

A kérdőjel a „jó” (*guten*) melléknév után Benjamin utólagos betoldása és ennek a mondatnak az alanya. Nem csak látens habozásról van szó, Benjamin nem csak halogatja egy pontosabb melléknév megnevezését, hanem ugyanaz a bizonytalanság és tudatlanság forog fenn, mely az utolsóként és isteniként bejelentett eseményt kíséri. A kérdőjel megszakítja, és mégsem szakítja meg a már most történő²³, ám egyúttal folyton késlekedő (*die Verzögerung*) eljövendő esemény előreláthatóságának horizontját. A messiási esemény²⁴ mint olyan esemény, mely elejét veszi minden eljövendő erőszaknak, meghatározza és strukturálja a várakozást (*Erwartung*). Maga a várakozás váltja valóra azt, ami teljes mértékben lehetetlen.

Benjamin Vorwerk-olvasata és a jog erőszakjával szembeni ellenállása bevezet bennünket *Az erőszak kritikáját* alkotó „szövegkompozíció” utolsó és legfontosabb csoportjába. Ez pedig az a végtelen és bonyolult „szöveg”, amit Benjamin és Scholem barátsága jegyez, és amit továbbra sem lehetséges rekonstruálni. Most nem csak arra gondolok, hogy milyen nehézségeket okoz azoknak a nyomoknak az osztályozása, amelyeket Scholem és a „Benjamin–Scholem” kapcsolat hagyott Benjamin szövegén²⁵, hanem Gershom Scholem hagyatékának fölöttébb titkos és homályban maradó archiválási stratégiáira is. Egyes kérdéseket, amelyek semmiképp sem cövekelhetők le Scholemnél, Adornónál vagy Bubernél anélkül, hogy ne éb-

²² W. BENJAMIN, *Az erőszak alkalmazásának joga = Gesammelte Schriften*, 6. k., 104. old.

²³ Ez a fragmentum világosabbá válik Scholem egy mindeddig publikálatlan szövegének alapján: „A Messiás királysága mindig itt van, mondta egy alkalommal Walter. Ez a belátás (*Einsicht*) a legmagasabb igazságot tartalmazza – ámde csak egy bizonyos szinten, ahova, ha jól tudom, a próféták után senki sem jutott el” (1917). Az idézet lelőhelye: Michael LÖWY, *Le messianisme hétérodoxe dans l'oeuvre de jeunesse de Gershom Scholem*, szerk. J.-C. ATTIAS, P. GISEL & L. KENNEL, *Messianismes: Variations sur une figure juive*, Genève, Labor et Fides, 2000, 124. old.

²⁴ Cf. G. BENSUSSAN, *Messianisme, messianicité, messianique = Pour quoi faire, pour quoi penser? Une histoire de l'avenir*, szerk. Jocelyn BENOIST & F. MERLINI, Paris, Vrin, 2004, 26–27. old.

²⁵ Itt nemcsak itt azokra a levelekre gondolok, amelyek nélkül elkezdni sem lehet a *Kritika* elemzését (ezek közül a legfontosabb Benjamin 1921. januári keltezésű levele Scholemnek), hanem arra is, ahogy Scholem dolgozott a forrásszövegekkel, miközben folyamatosan együttműködött Benjaminnal; Scholem kezdeti kutatásaira az apokaliptikus messianizmus és a katasztrófa tárgykörében; *A bolsevizmus (Der Bolschewismus)* című zseniális kéziratára, mely a zsidó forradalomról, a messianisztikus királyságról, a vérről és a lázadásról és „a szegénység diktatúrájáról” (*die Diktatur der Armut*) beszél, G. SCHOLEM, *Tagebücher 1913-1917*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995, 556–558. old.; az 1915-ből származó feledhetetlen jegyzeteire a forradalomról: *Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!*, *ibid*, 81. old.; Benjamin *Tézisek a jog fogalmáról* című szövegére, mely Scholem naplójában jelent meg (és minden bizonnyal tévesen sorolták az 1916-os évbe) és az óriási különbségre a *mischpatah*, a *Recht* és a *zedek*, *Gerechtigkeit* között, *ibid*, 401–402. old.

resztenék fel a sokkal fontosabb gyanakvást az archívumok 20. századi „használatát” és a velük való „manipulációkat” illetően, későbbre halasztok, egyelőre mellőzöm őket, és Benjamin szövegére meg „az isteni vagy forradalmi erőszak”-ra szorítkozom. Az az érzésem, hogy Kórah és társainak említése Benjaminsnál sokkal transzparensőbb volna, ha például „megtalálták” volna Scholem levelét, amelyre Benjamin 1921. augusztus 4-én hivatkozik²⁶. Sokkal könnyebb volna tematizálni Benjamin szándékait, ha a nyilvánosság rendelkezésére állnának Scholem naplói vagy az 1918 és 1922 között írt levelei. Hasonló a helyzet Benjamin szövegének recepciójával is. Remélem, valamennyien tudjuk azt is, hogy mennyire másképp festene ma *Az erőszak kritikájának* szövege, ha előttünk volna Benjamin barátőjének, az erőszak legnagyobb múlt századi gondolkodójának, filozófusának, Hannah Arendtnek az interpretációja.

Három szöveg, avagy Benjaminsnak mint a háború utáni Németország szemtanújának három olvasmányélménye a jelen tanulmány címében szereplő benjamini példázat gyökereit érintheti:

a) Hermann Bahr *Die Rotte Korahs* című regénye 1919-ből, mely egy osztrák báró sorsát beszéli el, aki váratlanul felfedezi, hogy ő egy gyűlölt zsidó, egy háborús nyereszkeső fia és örököse. Bahr a vér és a környezet, illetve a biológia és a kultúra faji jellegű szembenállását vizsgálja, valamint a törvény és a pénz, az erkölcs és a korrupció viszonyát. Ezek az elemek, akár csak Bahr hisztérikus antiszemitizmusa és paradox hite a zsidók regenerálódásában, minden bizonnyal felkeltették Benjamin figyelmét²⁷.

b) Kantnál, akit több éven át nagy odaadással olvas, Benjamin fölfedezhetett egy igen fontos fragmentumot *A vallás a pusztán ész határain belül* szövegében. Tudniillik az említett könyv második kiadásában (1794) Kant néhány helyen kiegészíti a régebbi megfogalmazást: „amelyből az embernek ki kell lépnie (*herausgehen soll*), hogy politikai-polgári viszonyokra jusson (*um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*)”. Az első mondatban a pleonazmus szerepe az, hogy fölfokozza az erőfeszítést: „a természeti embernek iparkodnia kell kikerülni” (*der natürliche Mensch (...) herauszukommen sich befehligen soll*). A másodikban siettetés is szerepel: „az embernek iparkodnia kell minél hamarabb kikerülni” (*so bald wie möglich herauszukommen sich befehligen soll*); a harmadikban „az ember nem léphet ki egyedül”, mivel ez a kötelesség nem csak rá vonatkozik, hanem az egész emberi nemre (*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*), pontosabban szólva ez a kötelesség megkívánja „az egyes személyek egészévé történő egyesülését (*Vollkommenheit*), a jó érzületű emberek rendszerének a megteremtését (*System wohlgesinnter Menschen*), (...) a totalitást”²⁸

A „kilépcs” nagy kötelessége (*die Pflicht*) minden más kötelességtől különbözik, és még két feltétele van, amelyeket a folytatásban Kant rögtön felsorol: „ennek a kötelességnek

²⁶ „Persze, hogy lelkesen olvastam mindazt, amit *Az erőszak kritikájáról* írtál. A szöveg a napokban fog megjelenni”. (Heidelberg, 1921. 08. 04.). W. BENJAMIN, *Briefe I.*, 270. old.

²⁷ A regény 1919-ben jelent meg a S. Fischer kiadónál (Berlin, Bécs). Benjamin követte Bahr igen termékeny munkásságát és sok helyütt említi őt szövegeiben, azonban a *Die Rotte Korahs* című könyv nincs feltüntetve Benjamin könyvtárának jegyzékében.

²⁸ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft = Kants gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969., 6. k., 97. old. I. KANT, *A vallás a pusztán ész határain belül és más írások*. Ford. VIDRÁNYI Katalin. Gondolat Kiadó, 1980. 224-225. old.

szüksége van egy másik eszme feltételezésére, nevezetesen egy magasabb morális lényére”, azaz az isten eszméjére (ami lehetővé teszi Kant számára, hogy azt a közösséget, melynek sikerül a kilépés, „Isten népének” nevezze) és még egy eszmére, mely ellentétes az előbbivel és az említett közösséggel: ez pedig „a rossz princípium hordájának gondolata”.

Isten e népével szembeállítható a rossz princípium *hordájának* gondolata (*die Idee einer Rotte des bösen Prinzips entgegensetzen*), mint azok egyesülése (*Vereinigung*), akik az ő oldalán állnak, a gonosz kiterjesztésén munkálkodnak (*zur Ausbreitung des Bösen*), s meg akarják akadályozni ama másik közösség létrejöttét (*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen*); ám bár az erényes érzületet ostromló princípium (*anfechtende Prinzip*) szintúgy bennünk magunkban lakozik, s csupán a szemléletesség kedvéért ábrázoljuk külső hatalomként (*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*)²⁹.

c) Előfordulhat, hogy Benjamin gondolatait az áldozatról, a vérről és a Kórah fölötti erőszakról éppenséggel Goldberg szemináriuma indította el, valamint Benjamin találkozásai az ő köréhez tartozó emberekkel (Ungert és Baumgardtot már említettem), akikre Scholem különösen allergiás volt. Ezt a feltételezést egyelőre csak azok a viszonylag hosszú fragmentumok támaszthatják alá, amelyek Goldberg 1925-ben megjelent könyvében találhatóak.³⁰ Oskar Goldberg a Kórah-lázadást (amit ő *Korah-Aufstand*nak nevez, másutt „vállalkozásnak”, *Korah-Unternehmen*) a metafizikai középpont (*metaphysischen Zentrum*) ellen intézett fenyegetésnek látja. Az erre adott reakció (*eine Reaktion*), mely „teológiai” szempontból érthetetlen, állítja Goldberg, olyan, mint a test reakciója olyankor, amikor egyik életfontosságú szervét éri támadás (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*).³¹

Benjamin analógiájának ez a három esetleges forrása nem egyenlő értékű, és különböző szövegrendekbe tartoznak. Mégis, ha figyelmen kívül hagyjuk Hermann Bahr obszkurus allegóriáját, a lázadók bandája Kantnál is, meg Goldbergnél is egy kis „részre” szorítkozik, mely egy jóval nagyobb „egésszel” szemben lép fel. A rossz „rész” nem képes olyan entitássá vagy közösségé szerveződni, mely az ellenállása révén fennmaradhat. Más szóval a „rész” nem maradhat fenn az „egészen” belül, ezért az egész reakciója szörnyű, és a lázadók megsemmisítése szükségszerű. Érdekes, hogy a „rossz princípiuma” Kantnál is, meg Goldbergnél is interiorizálva van és képes beszéd formájában kerül elő, Kantnál mint ami „bennünk magunkban lakozik”, Goldbergnél pedig mint a szervezetünk vagy a „testünk” valamely szervét ért támadás.

Még egyszer idézem Benjamint:

A mítoszsal minden területen Isten áll szemben, tehát a mitikus erőszakkal az isteni erőszak. Ez utóbbi tulajdonképpen minden ponton az előbbi ellentéte. A mitikus erőszak jogteremtő (*mythische Gewalt rechtsetzend*), az isteni jogmegsemmisítő (*die göttliche rechtsvernichtend*); (...) A Niobé-mondával a Kórah és bandája fölötti ítéletet állíthatjuk szembe az isteni erőszak példájaként (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Kórah gegenüberreten*). Az ítéletet kiváltságos léviták szenvedik el (*Es*

²⁹ Uo., 100. old. Ugyanebben az évben a „Minden dolgok vége” (*Kant-Werke*, 8. k. 332. old) című szövegben Kant leleplezi, hogy ez a horda, amit említ, tulajdonképpen Kórah bandája (*der Rotte Korah*).

³⁰ O. GOLDBERG, *Die Wirklichkeit der Hebräer: Einleitung in das System des Pentateuch*, 1. k., Berlin, Verlag David, 1925. Goldberg a szentség, a megsemmisítés, az áldozat és a vér problémáját vizsgálja (98–99., 160–163. old.). Az „*unblutige Opfer*”-t Goldberg a Kali istennőnek való áldozat kapcsán említi (139. old).

³¹ Uo., 194–195. old.

betrifft Bevorrechtete, Leviten); figyelmeztetés nélkül, fenyegetés nélkül éri őket; sújtó ítélet egészen a megsemmisítésig (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*).

Benjamin intervenciója összhangban áll Kant és Goldberg értelmezésével, ugyanis az „isteni erőszak” szembe van állítva a „mitikus erőszakkal”, mégpedig mindenben, minden ponton (*in allen Stücken, in all respects*); szó sincs a banda semmiféle „megbüntetéséről”, ellenkezőleg, az Isten ítélete (*Gericht*) az egészet óvja meg – az isteni akció avagy az „isteni erőszak” egyszerre pusztít és ment meg (ezért igazságtétel ez az erőszak, nem pedig jogalkotás)³²: az isten nem figyelmezteti és nem fenyegeti meg azokat, akiket megsemmisít, azokat azonban figyelmezteti, akiknek van rá fülük. De ez nem elég, és ez nem minden. Szerintem Benjamin ambíciója tovább hatol, és Kórah „bevetése” túlmutat ezen a három momentumon, amelyeket kiemeltem, és azon a kettőn, amelyeket megemlítettem ugyan, ám mindeddig háttérben hagytam. Mint azt korábban hangsúlyoztam, Benjamin szövege meglepetést tartogat, mivel valakire, aki *par excellence* baloldalinak és forradalmárnak látszik (Walzer szerint ez Kórah, a lázadó), márpedig Benjamin végig a forradalomról beszél itt, egyszeriben lecsap az „isteni erőszakra”, és megsemmisíti. Később hozzáfűztem ehhez egy másik problémát is Benjamin és Scholem eszmecseréjét illetően, miszerint a szent szövegek és a rabbinikus elemzések hatással lehetnek Benjaminsnak a Kórahról szőtt képzeletre. Tehát Goldberggel vagy Kanttal és Walzerrel, részben Scholemmel is ellentétben Benjamin megpróbálja együtt elgondolni ama érthetetlen „teológiai” szempontot (*theologische Gesichtspunkte*) és a lázadás forradalmi gesztusát. Csak a teológia és a forradalom (nem pedig a politika) ilyen keresztezési pontján lehetséges a lehetetlen: a messiási esemény.

Kórah a pszeudomessiás és a hamis forradalmár fenséges példája, ám ugyanakkor a messiansztikus színház és az eljövendő világ első mozgatója.

De miért hamis forradalmár Kórah?

A legprecízebb válasz szerint azért, mert Kórah nem a Messiás. Amikor az isten megsemmisítő csapást mér Kórahra és követőire, Benjamin kiváltságos levitákként határozza meg őket (ez egy újabb nagy meglepetés). Ők a kiváltságosok, *die Bevorrechtete* („*Es trifft Bevorrechtete*”; melléknévi formában *bevorrechtigt*). Noha ez a ritka szó kétértelműen mutat rá arra, hogy a megsemmisítő csapás az ítéletet megelőzőn érte őket – tehát az ítélet, a fenyegetés és a figyelmeztetés előtt –, úgy tűnik, Benjaminsnak egész más volt a szándéka. És még valami: hogy lehetnek „kiváltságosok” azok, akik a kiváltságok, meg a vezetésre, a papságra való „jog”, és Mózes meg Áron ellen lázadnak? Hogyan lehetséges, hogy egyedül Kórah, egyébként Mózes rokona, kiváltságos? Miben állnak ezek a kiváltságok? Benjamin nem a szokványos *privilegiert* melléknévet használja, hanem egy olyan szót (*Bevorrechtete*), mely a jogot, a bíróságot és az ítéletet is tartalmazza. Ezzel a művelettel Benjamin a „teológiai” értelmezéshez közelít, mely szerint azért lettek megsemmisítve, mert kiléptek a törvényből. Az isten védelmezi a törvényt és megsemmisít mindent, ami kívül kerül rajta (a lázadókat vagy a „kiváltságosokat”). Majd Benjamin kimutatja, hogy ez a lázadás nem forradalom, hanem a jog vagy a törvény terméke. A lázadók azért lettek megsemmisítve, mert a már meglévő törvény

³² Benjamin úgy használja a „bíróság” vagy „ítélet” szavakat (*Gericht*), hogy az magával vonja a jog (*mis-pát*) és az igazságosság (*cedek*) megkülönböztetését. Ha az isten az a szubjektum, aki elhossa az igazságot és az igazságosságot, akkor ez a cselekmény nem büntetés, hanem védelmezés. Ez a *cdk* gyök alapjellemezője.

keretein belül kiváltságokat követelnek, és azért kiváltságosok, mert a pozíciójuk máris kívül esik a jogon (ez a dilemma úgy jelenik meg, mint a különbség Mózes és Áron, illetve az Isten elleni lázadás közt). Kórah mindenekelőtt azért privilegizált hamis forradalmár, mert gazdag, és mert a lázadás előtt is nagy hatással volt a népre. Kórah nem szegény³³, azaz politikus, nem pedig forradalmár. Még ha Benjamin nem is ismerte Kórah ambíciójának eredettörténetét (Kórah felesége igen érdekes szerepet játszik a férje karrierjében)³⁴, a *Bevorrechtete* szó pontos használata rámutat arra, hogy ennek a bandának az anyagi privilégiumai a kérdések. Egyszóval Kórah és bandája a hatalomért harcol, és Benjamin szerint a jog és a mitikus jogi erőszak regiszterébe tartoznak, aminek semmi köze sincs a forradalomhoz³⁵. Azért kell megsemmisítő csapást mérni rájuk, mert nem válhatnak ellenzéki közösségé (a kanti „rossz princípiuma”), nem maradhatnak fenn az egész részeként vagy a közösség részeként (mint Sámáj, amikor összetűzött Hilléllel)³⁶, és sohasem semmisíthetik meg a jogot (a törvényt), mivel az a szándékuk, hogy új joggal (azaz új előjoggal) cseréljék fel.

Na de egy ilyen „reformista” lázadás miért „termeli ki” egyáltalán az Isten közbelépését és az isteni tisztító erőszakot? A hasonlat és az ellenhasonlat „munkája” (emlékeztetnék, hogy ezekben az években Benjamin fontos fragmentumot ír a hasonlatról) segítik Benjaminget abban, hogy levonja a konzekvens végkövetkeztetést: az abszolút (destruktív, isteni és forradalmi) erőszak megsemmisíti a jogi és a politikai erőszakot avagy a törvényen belüli lázadást

³³ „Csak a szegények ítéletének van forradalmi ereje” (*Urteil des Armen hatt allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein.*) G. SCHOLEM, *Der Bolschewismus = Tagebücher 1913-1917*, 556. old.

³⁴ Vö. Szánhedrin, 109b–110a; „Féltékeny volt, amiért Mózes mást választott...” RACHI, *Le Commentaire de Bamidbar*, Paris, Les éditions Bibleurope, 2005, 163. old. Philon a lázadók „értetlen” törekvéseiről és gőgjéről beszél (*alagou fronématos*). *De Praemiis et Poenis*, 13:74.

³⁵ Vö. Mózes negyedik könyve 16:2 így kezdődik: „És támadának Mózes ellen”. A „vá-jákumu lifné (*Mose*)” szókapcsolatnak teljes mértékben jogi háttere van, és a bíróságon használják az ellenfél megszólítására (Mózes ötödik könyve, 19:15; Zsoltárok, 27:12).

³⁶ „*Sitra achra*”: *Gut und Böse ind der Kabbala* című szövegében (G. SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 (1962), 68–69. old) Scholem a két nagy doktor, Hillél és Sámáj konfliktusának kontextusában tér ki Kórah lázadására. Idéz egy részletet a *Zohárból*, I. 17b:

„(...) a *bal* egyesült a *jobbal*, és mindenütt béke honolt. Így a Kórah és Áron közti vita szintén a *bal* és a *jobb* viszálya. Mózes a Teremtés művén elgondolkodva így szólt: Úgy hiszem, ki tudom békíteni a *balt* és *jobbot*. Békíteni akart, de a *bal* nem akart békülni, Kórah megkeményítette a szívét (*versteifte sich im Übermass*). Ekkor Mózes így okoskodott: Biztos a Pokol áll mögötte. [Mózes tudta, hogy Kórah] nem akarja a *fentieket* (*Oberen*) követni, nem akar egyesülni a *jobbal* (*in die Rechte einbezogen werden*), és a harag majd úgyis a mélybe taszítja. Kórah nem akarta, hogy Mózes véget vessen egy olyan vitának, amely nem szolgál a *fentiek* dicsőségére (*um des Himmels willen*), hiszen Kórah még a Teremtés tényét is tagadta. Mikor Mózes látta, hogy a Teremtés tényét tagadja és [a *fentiek*] már katasztrofáltak, röggvest *megharaguvék azért Mózes igen* (Szám 16, 15). *Megharaguvék azért Mózes*, mert [Kórah és társai] nem adtak neki igazat a vitában; *igen* [megharagudott]: mert a Teremtés tényét is tagadta. Kórah mindent tagadott, *fent* is és *lent* is, mint írva van: *Akik feltámadtak Mózes és Áron ellen Kórah és társai közül* (Szám 26, 9). *Fent* és *lent*. [Kórah] ahhoz „tapadt”, akit megérdemelt. Az előbbihez hasonló, de jó úton járó vita, amely nem végződött bukással, Sámáj és Hillel vitája. A felek között a Szent, áldott legyen, közvetített és egyetértett (*qayam*, ami egyszerre jelent 'megoldást' és 'igazolást' is), mert ez Istennek tetsző viszály volt. És mivel az ilyen viszályban az égiek közvetítenek, az ilyen viszály előre viszi a világot.” *Zohár*. Uri Asaf fordítása. Atlantisz, Budapest, 2014, 100–101. old.

(a lázadás mindig előjogokért és kiváltságokért történik), ami a kapitalizmus abszolút kép-mutatásának kulminációja. Ellenben Kórahnak és bandájának a lázadása egyúttal a legfontosabb feltétele annak, hogy ez az új és hihetetlen erőszak destruktívként mutakozhasson meg. A hamis forradalmár az igazinak az előhírnöke. Nincs forradalom hamis lázadó és mítikus erőszak vagy háború nélkül³⁷. Ily módon kerül napvilágra a forradalmi praxis paradigmája az erőszakos isteni beavatkozásban, azaz az erőszakmentes Messiás utáni várakozásban.

Az alapvetés ez: csak az eljövendő (beteljesült) világban (*nur in den kommenden Welt [der Erfüllung]*) jelenhet meg a valódi isteni erőszak (*echte göttliche Gewalt*) (a közvetlen isteni hatás [*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*]) másként, mint pusztítólag (*anders als zerstörend*). Ám ezzel szemben az isteni erőszak a földi világba hatol, pusztítást lehel (*atmet sie Zerstörung*). (...) Ebben a világban az isteni erőszak (*göttliche Gewalt*) magasabb (*ist höher*), mint a isteni erőszakmentesség (*göttliche Gewaltlosigkeit*). Az eljövendő világban az isteni erőszakmentesség több, mint az isteni erőszak.³⁸

De miért hamis Messiás Kórah?

A legprecízebb válasz szerint azért, mert Kórah nem forradalmár. Noha a lázadása kétségtelenül tartalmazza a jövendő új igazságosság elemeit, noha a messiási színház minden feltétele megvan, maga Kórah egy archikonspirátor (*archconspirator*), „dekonstruktőr” és egy üldözött közösség rombolója. Egyszerre négy lázadást kelt (a leviták Áron ellen; Dotán és Ávirám Mózes ellen; a törzsek vezetői Áron ellen³⁹; és mind együtt Mózes és Áron ellen), miután „fogta”⁴⁰ és egyesítette Izrael 250 fiát. A lázadás kezdetén Kórah a következő szavakkal szólítja meg Mózes és Áront (4Móz 16:3):

Sokat tulajdonítotok magatoknak, holott az egész gyülekezet, ezek mindnyájan szentek (kedosim), és közöttök van az Úr: miért emeltek azért fel magatokat (*titnaszu*) az Úr gyülekezete fölé?⁴¹

Élete során Kórah többé egyetlen szót sem fog szólani⁴². Tehát úgy gondolja, hogy nem csak a közösség szent, hanem a közösség minden tagja (része) is. Ez teljes újdonság, és egyúttal súlyos rágalom. Radikális kijelentés, mely kétségbe vonja Áron⁴³ papi szentségét, azaz Mózes mint Áron első számú védelmezőjét és az isten meg a nép közti közvetítőt; borzalmak

³⁷ Ld. Scholemnél a véres bolsevik forradalom, a messiási királyság és az első világháborús erőszak megkülönböztetését.

³⁸ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, 6. k., 99. old.

³⁹ *The JPS Torah Commentary Numbers (Bá-Midbár)*, J. MILGROM kommentárja, Philadelphia—New York, The Jewish Publication Society, 5750/1990, 129. old. Milgrom kijavítja Abranabelt, aki szerint három lázadás létezett (415. old).

⁴⁰ „Kóré pedig az Iczhár fia, a ki a Lévi fiának, Kéhátnak fia vala; és Dáthán és Abirám, Eliábnak fiai; és On, a Péleth fia, a kik Rúben fiai valának, fogták magokat...” A múlt idejű ige (*vajikah*) azt jelöli, hogy Kórah meggyőzte és csoportokba szervezte a nép vezetőinek egyikét-másikat, és azt is, hogy kivált a közösségből („Ő elkülönült, kivált a közösségből, hogy összetűzést szítson”, Rachi).

⁴¹ *Rabbinat Français*, Tel-Aviv, 1994, 287. old. Károli Gáspár fordítása, 4Móz 16:3.

⁴² Egyébként teljesen homályba vész, hogy vajon Kórah is úgy végezte-e életét, mint a többiek, vajon őt is elnyelte-e a föld (*Szánhedrin* 110a), és ő is kimondja-e azokat a szavakat, amelyeket akkor lehet hallani, amikor a gyehennából (a seolból) jövő hangokat fülelik: „Mózes és az ő Tórája az igazság, mi pedig hazugok vagyunk” (*Szánhedrin* 110b; *Bábá Bátrá* 74b). Vö. F. KAFKA, *Naplók*, Budapest, Európa, 2008, 597. old (1917. július 30)

⁴³ Áron „felkent pap” (*ha-kohen hamasiah*), 3Móz 4:3, 5.

és katasztrófák hosszú sorának kezdetét jelzi. Mégis, Benjamin intervenciója (és intuíciója) egy másik értelmezését is lehetővé teszi Kórah tündöklésének és bukásának, amit, mint tudjuk, iszonyatos csapás követ. A sivatagban vándorló, elgyötört népet hatalmas veszteség érte, a 250 lázadó férfin kívül elpusztultak a „háznépeik” is, és még 14700-an semmisültek meg. Az isten forradalmi erőszakja, avagy a Messiás „isteni erőszakja”, mely vér nélkül pusztít, nemcsak Mózes és Áron javára, avagy a Tövény szerint ítélkezik, hanem mindenekelőtt útmutatást jelent a sivatagban és bejelenti az eljövendő, erőszakmentes Messiást meg a bizonyára teljesen békés forradalmat. Ezért ez a szörnyű epizód több értelemben is mércéül szolgálhat, mint (1) minden jövendő várakozás és a Messiás (*masiah*) eljövételének (a messiánizmusnak) a mércéje, (2) egy lehetséges státuszváltozás és a kiválasztás isteni aktusának a jele, mely trónra ültet és felken (*masah*), (3) minden jövendő csapás és lázadás (*msh*) mértéke, (4) minden jövendő beszéd (*mesiha*) és minden áldozathozatal mértéke, és végül (5) minden jövendő mérték mértéke (*mesch*).

Ámde lehetséges ez? Vajon Benjamin különbségtétele a kétfajta erőszak között és felhívása az „isteni erőszak” újragondolására Kórah lázadásának kontextusában olyan gesztusok, melyek bevezetnek az új, eljövendő világ elgondolásába? Vajon Benjamin valóban felvázolja számunkra az (utolsó) erőszak fölismerésének feltételeit? Az erőszaktól való tartózkodás és az erőszakra való várakozás feltételeit? Vagy talán a végső erőszakmegnyilvánulás föltétlen feltételeit? És mindezt azért, hogy az erőszak végül elpusztíttassék, a társadalmi igazságtalanság kiküszöböltessék és az emberek végre fölfedezzék a világ szuverenitását (avagy Izraelett, Maimonidész szerint)?

Benjamin két egyaránt fontos regisztert használ annak érdekében, hogy meghatározza, egy bizonyos erőszak az istentől való-e (vagy a Messiástól), azaz úgynevezett „isteni erőszak”-e, és az isten s a jövendő világ nyilatkozik-e meg általa. Paradox módon mindkét regiszter zavarja és akadályozza azt a konstrukciót és fantáziát, mely szerint az isten egyedül erőszak és katasztrófális megsemmisítés útján jelenik meg. Ugyanígy mindkét regiszter megszünteti annak lehetőségét, hogy a borzalmas erőszakformákat és a háborúkat egy fiktív, ideális szerzőnek tulajdonítsuk, és vele igazoljuk. Az első regiszter keretében Benjamin habozik és megvizsgálja az erőszak jellegét, különféle szinonimákat használva az „isteni erőszakra”, és részletesen megfontolva a jog és az erőszak viszonyát. Ahhoz, hogy egy megvalósult erőszakot akár a Messiás, akár az isten számlájára írjunk, szükséges, hogy ez az erőszak egyszermind forradalmi legyen, tiszta, abszolút, nevelői, de egyúttal az is elengedhetetlen, hogy nélkülözzön minden attribútumot; az ilyen erőszak nem jogalkotó és nem is rendszeralkotó, nem hoz kiváltságokat, nem csinál semmit; az ilyen erőszak teljesen megsemmisít, az áldozatokkal mérhető, de vértelen és nyomtalan, „mintha soha meg sem történt volna”.

Eztán Benjamin egy másik színtéren, a messiási regiszteren belül ismeri fel ezt a lehetetlen erőszakot és ezt a lehetetlen eseményt. A hamis Messiást és pseudoforradalmárt, Kórahot, mint olvastuk, élve elnyelte a föld. Ugyanez a föld annak idején azért nyitotta meg a száját, hogy befogadja Ábel vérét, eltörölje Káin büntettét és félretegye Káin bűnösségét.⁴⁴ Ahhoz, hogy az elkövetett erőszakot akár a Messiásnak, akár az istennek tulajdonítsuk – talán erre következtethetünk Benjamin nyomán –, szükséges, hogy ez az erőszakos cselekmény egyszerre eltörölje és megőrizze (megóvja, tartalékba tegye) egy közösség forradalmi és ne-

⁴⁴ Szánhedrin, 37b.

gatív pillanatát. Kórahnak és bandájának forradalmi eltörlése megköveteli egy közösség újbóli korrekcióját és új mértékért kiált. Ez az új mérték csak az eljövendő világ árnyékában lehetséges: amikor majd a Messiás kiemeli a földből „az egész közösséget”, beleértve a rosszakat és a lázadókat is⁴⁵.

„(...) ezek mindnyájan szentek, és közöttük van...”

RADICS VIKTÓRIA fordítása

⁴⁵ Szánhedrin, 108 a.